ANTROPOLOGIA: SABER ACADÊMICO E EXPERIÊNCIA INICIÁTICA

JOSÉ JORGE DE CARVALHO
Universidade de Brasília

Muitas são as coisas estranhas; nada, porém, há de mais estranho que o homem.

Sófocles

I

Pretendo tomar três conceitos utilizados por Luís Roberto Cardoso de Oliveira no seu texto de base para, a partir deles, desenvolver meu argumento. Minha intenção é retomar uma das promessas iniciais da Antropologia e que me parece um tanto esquecida no momento presente da disciplina. Em primeiro lugar, ao discutir essa questão da vocação crítica da Antropologia, noto que o autor do texto de base deixou em aberto o que ele entende por vocação crítica. Seguindo porém de perto o raciocínio que desenvolve ao comentar o texto de Dalton sobre a moeda primitiva, fica mais ou menos estabelecido que crítica é aquela postura que está aberta à revisão das próprias categorias usadas pelo antropólogo. Lembro aqui a distinção estabelecida por Max Horkheimer entre teoria tradicional e teoria crítica: a teoria tradicional é aquela que fala sobre o objeto de uma forma cega, neutra e não reflexiva, enquanto crítica é aquela teoria que se pensa enquanto teoria. A Antropologia que todos queremos fazer é claramente crítica nesse sentido: dispõe-se a rever as categorias nativas do antropólogo.

Contudo, observo que o âmbito em que se definem essas categorias é o âmbito racional, ou intelectual. Pretendo, então, introduzir um outro nível

Anuário Antropológico/90
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

de complexidade nesse pensar-se crítico enquanto teoria: falo de uma segunda revisão da própria atitude inicial, a qual consiste em rever-se no sentido completo — pessoal, biográfico, espiritual mesmo — nesse processo de rever as categorias analíticas que o antropólogo usou para interpretar a sociedade pesquisada. Considero então a vocação crítica como uma capacidade particular (provavelmente específica, pelo menos a um certo nível) de gerar e formular *crises* no sujeito ao exercer sua atividade de antropólogo.

Um segundo ponto que me inspirou no texto de L.C. Cardoso de Oliveira foi sua afirmação de que existe, na constituição disciplinar da Antropologia, uma relação complexa e inseparável entre empiria e metafísica. Se se admite um contato do antropólogo com o plano metafísico, saímos definitivamente (pelo menos, momentaneamente) do quadro da Ciência Social positiva e procurarei capitalizar essa possibilidade de um modo radical para discutir nossas tentativas de tratar do plano supra-sensível da realidade.

Em terceiro lugar, interessou-me explorar o seu conceito de choque cultural — segundo L.C. Cardoso de Oliveira, trata-se de uma situação "onde um enigma intelectual é acompanhado por um forte componente emocional". Aqui, chamou-me a atenção a utilização do termo enigma, com suas conotações de mistério e de obra ou presença do extraordinário. Assim, procurarei construir para os antropólogos um espelho que reflita um lado um tanto vulnerável da disciplina, se visto de uma perspectiva acadêmica convencional: subjetivo, metafísico, emocional, enigmático, supra-sensível, sobrenatural.

Todos esses termos soam, à primeira vista, deslocados, imersos como estão num discurso acadêmico supostamente racional e objetivante, tal como como exigido justamente por este Simpósio. Eles servem, contudo, para exibir com nitidez o que concebo como a dupla face da Antropologia: por um lado, um ramo da ciência social; por outro, uma atividade humanística. Para mim, tornar-se de fato um antropólogo é conseguir atender às exigências dessa polaridade básica: vincular estreitamente as teorias científicas sobre a sociedade (universalizáveis e supra-individuais) com os impactos recebidos pela sua humanidade particular ao confrontar-se com a humanidade dos nativos com que conviveu. Procurarei ilustrar esse dilema através de uma breve reconstrução histórica da Antropologia como disciplina.

A Antropologia surgiu em meados do século passado nos países europeus e nos Estados Unidos, em princípio como um típico produto da visão de mundo que definimos como modernidade. Contudo, como procurei mos-

trar num outro trabalho (Carvalho 1989), ela se insere de um modo ambíguo na modernidade: apesar de moderna como condição de existência, continua tendo uma queda muito grande pelo mundo pré-moderno, onde relações sociais, o universo simbólico e mitológico, a religião tradicional, as formas de vida são de algum modo, assumido ou não por parte do estudioso, vistas como mais plenas do que na civilização ocidental moderna. Como bem argumenta Stanley Diamond (1981), a busca do primitivo não foi só uma busca de leis de organização social, mas talvez uma tentativa de recuperar uma natureza humana de alguma maneira deteriorada ou perdida.

E é bom lembrar que o próprio Edward Tylor, que foi um dos fundadores do nosso conceito de cultura, da nossa noção de antropologia, já achava que certas capacidades humanas, certos potenciais humanos, haviam desaparecido com a civilização, e que era muito possível que povos chamados primitivos ainda teriam esse poder, essas capacidades, essas potencialidades que a civilização moderna, profundamente racionalista, teria cortado ou desativado do homem ocidental. Isso está embutido dentro de uma série de outras idéias, possivelmente preconceituosas, derivadas de suas crenças evolucionistas, mas o interessante é que Tylor teve a sensibilidade de colocar esta questão nos momentos cruciais de formação dessa disciplina humanística.

É importante lembrar, inclusive, que, depois dessa observação de Tylor, parou-se por um bom tempo de especular sobre o que teriam os primitivos que quiçá faltasse aos civilizados, e a busca de uma compreensão dos aspectos da vida social dos nativos passíveis de uma abordagem mais nitidamente racionalizante — tais como as leis de organização social, a organização política, as estruturas de parentesco — dominou os estudos antropológicos por um longo tempo. Ao invés de uma resposta ou réplica a Tylor, o que tivemos por umas quatro décadas foi basicamente um silêncio sobre sua pergunta pelas capacidades especiais dos humanos não civilizados.

Penso que um dos primeiros momentos na literatura antropológica canônica onde se retoma essa discussão dos poderes extraordinários é na história de Quesalid, aquele famoso feiticeiro Kwakiutl imortalizado no brilhante ensaio de Claude Lévi-Strauss, "O Feiticeiro e sua Magia", de 1949, o qual, a partir de um certo momento de sua vida, tornou-se um grande xamã. A grande novidade da interpretação de Lévi-Strauss é a de haver deslocado os poderes xamanísticos do plano da literalidade (onde se trataria de provar ou negar sua existência concreta) para o plano do simbóli-

co. Se seguimos seu argumento, acabamos inevitavelmente por tornarmo-nos um tanto céticos e paternalistas em relação às pretensões de poder dos sacerdotes primitivos. Com sua lógica maravilhosa, o francês procura convencer-nos de que "Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro" (1970: 198); o que significa dizer que era apenas a crença, então, de que curava, o que o levava a curar e não alguma capacidade especial que houvesse adquirido com outros feiticeiros.

Lévi-Strauss consegue assim resolver, a um certo nível, a questão colocada por Tylor. Lembremos, porém, a trama na qual ele nos enrola: o próprio Quesalid, diz-nos a narrativa, no final já não sabia se tinha ou não tinha aquele poder que lhe atribuíam os outros. Lévi-Strauss obviamente obscurece o lado literal da questão e aposta na hipótese de que ele não tinha poder nenhum, tanto que diz que são os *símbolos*, em sua eficácia contextual, que possibilitam a cura e não o homem Quesalid. Rigorosamente, Lévi-Strauss nada sabe sobre Quesalid, pois o que está fazendo é interpretar um texto escrito por Franz Boas em inglês, que por sua vez é uma tradução de uma narrativa Kwakiutl sobre a experiência de Quesalid com seus pacientes. Assim posto o problema em toda a sua complexidade, a interpretação de Lévi-Strauss, apesar de possuir o mérito de abrir uma perspectiva epistemológica extremamente frutífera para as Ciências Humanas, não pode ser usada como prova nem de que Quesalid tinha nem que não tinha poderes especiais para curar as pessoas. Teríamos que chegar a ser pacientes de Quesalid para refazer essa cadeia discursiva onde se discute o seu pretenso poder.

Mais ainda, ficando apenas com a narrativa Kwakiutl, ela nos abre uma outra linha inteira de interrogações, não menos relevante para a Antropologia que a interpretação estruturalista: a possibilidade de que uma pessoa *de fato* tenha poderes, mas que eles sejam para ela mesma algo da ordem do enigma, da perplexidade, do inexplicável: pode ter, mas não *sabe* que tem, se entendemos por saber a capacidade de descrever um fenômeno numa ordem discursiva lógica e coerente para si e para os outros. Já na linha de raciocínio lévi-straussiana, apesar das nuances do seu discurso objetivista, o sub-texto é que todo xamã é um falso xamã; simpático, de vida interessante, eficaz como dramatizador, bem intencionado e consciencioso, mas nem por isso menos falso no que tange à literalidade de sua proposta de cura.

Penso que essa história de Quesalid influenciou enormemente as três últimas gerações de antropólogos (um pouco na linha do que disse Rita Segato na sua exposição), possivelmente muito mais do que já nos demos conta. Acho que cem por cento dos nossos colegas assimilaram essa interpretação de Lévi-Strauss que é, claro, simplesmente fascinante. Mas insisto em que outras leituras da história são ainda possíveis.

Por outro lado, o paradigma máximo, a realização maior da promessa inauguradora da Antropologia, nos foi legado pela pesquisa de Bronislaw Malinowski nas ilhas Trobriand. Não contente com imaginar de um gabinete de uma universidade européia como seria essa outra humanidade de que falava Tylor (isto é, mais primitiva, porém menos deteriorada), Malinowski realizou o deslocamento competente: saiu de sua sociedade e mergulhou na vida primitiva de um modo auto-consciente, na expectativa de regressar com sua humanidade enriquecida. Com esse modelo de estudo — o famoso "trabalho de campo" — Malinowski ajudou a conquistar para a Antropologia um lugar privilegiado no rol das Ciências Humanas ocidentais e que até hoje desperta uma grande admiração por parte dos outros acadêmicos. A partir do seu êxito, ficou definido então que o antropólogo é o que faz a viagem odisséica de afastamento máximo da origem na expectativa de um retorno sábio[1].

Esta viagem de mergulho deveria ter o significado de reconhecer o comum humano através da diferença, complementando, na verdade, a proposta herderiana de construir uma *humanidade* (pessoal, sempre, porém paradigmática) pela imersão cada vez mais profunda e intensa na sua própria comunidade e tradição. Para Herder, quanto mais étnico, mais universalmente humano. Esse comum-humano, porém, já se encontrava algo reificado, fossilizado, esclerosado, ou em crise, no fim do século passado, e a aventura de Malinowski, de desetnificar-se temporariamente, foi uma

1. Stanley Diamond faz uma análise parecida do papel histórico da Antropologia: "O antropólogo tem sido o homem desimpedido por excelência, insatisfeito em casa e procurando fora. Ele é um escoteiro enviado por uma civilização em desordem com o fim de buscar um lugar de descanso e aprender as leis locais. É o tipo de um Ulisses domesticado, joyceano, não homérico" (1981: 120). Discordo, porém, desse tom cético e pessimista. Afinal, foi o potencial homérico da figura do antropólogo que possibilitou a Diamond formular o que ele chamou de uma "crítica da civilização" após regressar de seu trabalho de campo na África.

alternativa rica para sacudir o etnocentrismo enceguecedor e reconstruir a proposta de uma Humanidade digna de ser escrita com maiúscula. Assim entendo, ainda agora, a motivação maior do esforço antropológico e de seu discurso reformador no sentido moral, para recuperar outra feliz expressão de Edward B. Tylor. É com essa motivação, acredito, que a Antropologia pode construir uma crítica à civilização; ou melhor, a todas as civilizações.

Ela oferece alternativas filosóficas e axiológicas ao modelo civilizatório que a gerou — em outras palavras, propõe uma revisão do próprio quadro de modernidade do qual faz parte. Oferece a diversidade de projetos de história, inclusive os anti-modernos, e oferece também (o que às vezes esquecemos facilmente) uma alternativa de vida, que é o modo antropológico de viver, o qual exige várias coisas: uma grande abertura para o outro, a capacidade de relativização, o cosmopolitismo trabalhado, a imersão de corpo e alma na comunidade distinta, etc. Ou seja, nesta altura da história da humanidade, ser antropólogo é mais uma forma de ser humano, como em um momento o foi o peregrino entre reinos, o andarilho buscador da verdade.

E é bom lembrar que a nossa comunidade é pequena, uma das menores, se comparada com as outras especializações acadêmicas. Os antropólogos ainda são poucos — cinco mil a sete mil profissionais, aproximadamente, nesse momento, em todo o mundo. Sensivelmente menos numerosos que os sociólogos, filósofos, historiadores, estudiosos do mundo clássico. Quem sabe, equivalentes em número à soma dos sinólogos, egiptólogos, islamistas, nipólogos, tibetólogos e historiadores das religiões. O que faz sentido: procuramos cobrir, de uma forma generalizada e difusa, quase quixotesca em seu escopo, todos os diálogos inter-civilizatórios possíveis, enquanto os outros os praticam de uma forma setorializada, definida e, por isso mesmo, mais profunda. Faço lembrar, assim, uma outra linha de afinidade possível para os antropólogos: quem sabe, apesar da aparência de grande proximidade, estejamos mais distantes de Émile Durkheim, Georg Simmel, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, que de Richard Wilhelm, Titus Burckhardt, Henry Corbin, Giuseppe Tucci, Mircea Eliade, Toshihiko Izutsu. Agindo de forma similar aos antropólogos, esses orientalistas também fazem uma revisão das categorias ocidentais que utilizam (filosóficas, religiosas, estéticas) ao propor sua interpretação das civilizações que estudam.

II

Desejo falar agora rapidamente de uma outra tradição, desenvolvida paralelamente a essa tradição da Antropologia, que mantém essa mesma inserção complexa com relação à modernidade, também ela meio filha da modernidade e ao mesmo tempo igualmente fascinada pelo pré-moderno, interessada nesses poderes que a modernidade retirou do homem. Refiro-me à tradição esotérica ocidental. Para mim, o expoente máximo dessa tradição é Helena Petrovna Blavatsky. Praticamente ao mesmo tempo em que James Frazer fazia essa viagem-ao-redor-dos-mitos-do-mundo-sem-sair-de-seu-quarto, que é *O Ramo de Ouro*, Blavatsky percorria o mundo inteiro e redigia, numa velocidade e erudição vertiginosas, *Ísis sem Véu* e *A Doutrina Secreta*, ambas obras propondo uma síntese dos conhecimentos arcanos de todas as civilizações conhecidas e visando responder, simultaneamente, às limitações de perspectiva da ciência oficial de sua época e à posição enrijecida das instituições religiosas, sobretudo do cristianismo.

Blavatsky é para mim a figura paradigmática desse outro buscador desterritorializado cuja peregrinação por lugares distantes representa uma crítica e uma alternativa aos modos estabelecidos de ser e conhecer. Andarilha incansável e constante, suas viagens tiveram sempre uma dimensão exterior e uma interior. As viagens pelo exterior de si mesma — isto é, pelo mundo conhecido — foram, mesmo para os padrões dos dias de hoje, cento e quarenta anos depois, algo de extraordinário. Mulher, jovem e sozinha, deu a volta ao mundo três vezes entre 1850 e 1870, quando viajar era um esforço descomunal, implicando transportar-se penosamente em navios, botes, trens, diligências, cavalos, além de longuíssimas caminhadas a pé. Uma boa parte de suas andanças possui um interesse claramente antropológico. Em sua primeira passagem pelo continente americano, por exemplo, iniciada aos vinte e um anos de idade, visitou curandeiros peles-vermelhas no Canadá, os mórmons no Missouri e depois investigou as práticas mágicas do culto vodu em Nova Orleãs. Atravessou depois o Texas numa caravana de *cowboys* e daí passou ao México, à cata, também, de xamanismo e tradições de magia. Do México navegou para o Ceilão, depois Índia, Nepal, de novo Inglaterra, e assim por diante, numa seqüência simplesmente estonteante de deslocamentos geográficos, observações e participações em comunidades místicas e religiosas e de escritos sobre os mais variados aspectos das interfaces entre ciência, religião e experiências espirituais.

Ou seja, nessas seguidas andanças pelo globo terrestre Blavatsky foi entrando em contato com essas tradições que hoje estão entre os temas clássicos de estudo antropológico: xamanismo, vodu, magia etc. Assim como o idealizado Malinowski, ela estava lá, observando e participando fisicamente, integralmente, dessas experiências próprias do mundo extra-ocidental, pré-moderno. Rússia, Estados Unidos, México, Índia, China, Tibet, Ceilão, Egito, Grécia, Itália, suas andanças radicalizam o encontro com a alteridade. E no plano da identidade pessoal, ela vai construindo uma trajetória de vida que extravasa a nacionalidade e se torna um ser cosmopolita, universal — meio russa, meio inglesa, meio indiana, meio tibetana — que é o tipo de ser que nós, antropólogos, procuramos ou pelo menos gostaríamos de ser: ser de nenhum lugar, ser de todos os lugares.

Quanto à viagem interna, é a viagem dos poderes extraordinários, que é afinal o centro de todas as discussões em torno da figura singular de Helena Blavatsky: digladiam-se os autores de diferentes tendências sobre se ela possuía ou não poderes paranormais, se existiram ou não os inúmeros mestres espirituais com quem se encontrava e que lhe passavam arcanos e vastos conhecimentos. Nessa exploração sistemática das realidades do mundo interno, instaura-se com o caso de Blavatsky uma área de discussão extremamente ampla e que perpassa todo o século XX[2].

Uma de suas contribuições maiores foi haver fundado a Sociedade Teosófica, foco principal do que estou chamando de esoterismo moderno e que se propõe também a uma busca, uma pesquisa equivalente, em certa dimensão, à investigação antropológica, já que exercita um encontro entre todas as tradições de espiritualidade, extravasando, com essa abertura cosmopolita, o horizonte do cristianismo, sustentáculo da visão ocidental do mundo.

Agora, o ponto onde acho que a vocação crítica da Antropologia recebe uma crítica de fora, um desafio pertinente, uma sacudida oportuna, é na questão da introjeção (ou não) de uma gnose pessoal como resultado das andanças etnográficas. Essa viagem de Blavatsky, sobretudo na sua dimen-

2. A polêmica em torno dos fatos extraordinários que compõem a biografia de Blavatsky é imensa. Indico os relatos apologéticos e edificadores de Sinnett (1976), Olcott (1983), Luna (1973) e Wachtmeister (1980); o ensaio cético e virulento de Guénon (1989), adversário ferrenho do movimento teosófico; e os comentários de Eliade (1971), igualmente céticos, ainda que calcados na neutralidade científica.

são externa, se assemelharia às viagens de Malinowski, ou de Evans-Pritchard, no sentido desse mergulho preparado na alteridade radical. Só que no caso de Blavatsky ela vai todo o tempo sendo marcada pela introjeção de uma gnose extraída da observação participante. À medida que as viagens se multiplicam ela vai se tornando cada vez mais consciente das complexidades do viver humano, vai adquirindo cada vez mais poderes — intelectuais, mentais e espirituais — e vai se tornando um ser humano supostamente mais perfeito, com sua humanidade cada vez mais plena. E essa segunda etapa, da viagem interna, fica claro como sendo o verdadeiro objetivo da difícil e sacrificada viagem externa.

Blavatsky praticamente inaugura, então, por seu lado — isto é, da perspectiva teosófica — esse movimento (que ainda continua) de descoberta dos mundos fantásticos, da procura desse sentido arcano para a vida que se parece um pouco com o que diz Rita Segato neste Simpósio sobre o estudo antropológico das religiões.

III

Comparando agora a posição de Blavatsky com nosso argonauta maior, é evidente que Malinowski, havendo mergulhado tão profundamente, de corpo, alma e espírito, na realidade dos trobriandeses, parece que se recusou a considerar os seus anos de trabalho de campo como um caminho em busca de si mesmo. Sua saída da humanidade em crise do Ocidente não foi complementada por nenhuma revelação pessoal ao regressar — quer dizer, a forma como devolveu a experiência de sair fora é que foi tradicional, conservadora: artigos e livros acadêmicos, sem nenhum lado intuitivo ou esotérico, batendo sempre na mesma tecla que aqueles que, como seu mestre Frazer, pouco ou nada saíram do conforto do seu gabinete.

Mais crítico se tornou ainda o modelo de Malinowski após a polêmica publicação de seu diário pessoal escrito nas ilhas Trobriand: Clifford Geertz, ao resenhá-lo, chegou ao absurdo de defender comodamente a ausência de sentimento ou intuição por parte do antropólogo, advogando abertamente por uma interpretação etnográfica que prescinda tanto da inteligência do coração (o afeto assumido e cultivado) quanto da inteligência da alma (o despertar para formas de entendimento mais sutis e amplas que o treinado entendimento racional). Na medida em que ele considera o antropó-

logo praticamente como um cientista social convencional, que vai ao campo como se tivesse apenas saído por um instante do seu meio acadêmico, podemos imaginar também que Geertz não está disposto a dar nenhum crédito especial às potencialidades humanas dos nativos. Enfim, seu argumento parece implicar que os nativos se movem basicamente dentro do mesmo umbral da normalidade (mental, intelectual etc.; Geertz não o esclarece) exercitada pelo etnógrafo. O que me leva a questionar, mesmo lhe concedendo o devido crédito por suas grandes contribuições teóricas para a disciplina, se sua visão da Antropologia não representa um certo empobrecimento ou desencanto com relação às altas expectativas que possuía E. B. Tylor do encontro dos antropólogos com todos os povos da terra[3].

Assistimos assim, ao passar em revista essas influentes posturas disciplinares, a uma dupla negação com relação às dimensões extra-empíricas da realidade. Com Lévi-Strauss aprendemos a suspeitar com elegância da capacidade dos nativos de manipular essas dimensões; e com Geertz aprendemos, através de uma retórica igualmente brilhante, a julgar o antropólogo (e, com ele, a qualquer ser humano) incapaz de contactar o que quer que seja que os nativos consigam de fato manipular.

Tomando ainda Malinowski como o grande exemplo dessa aventura antropológica, parece que, no momento em que os antropólogos começaram a se enfrentar com mais vagar com os fatos enigmáticos que Tylor supunha existir e que deveriam detonar uma transformação integral do seu ser, surgiu um descompasso entre a teoria e a vida e eles se retraíram no plano pessoal, escudados por uma forma de praticar a academia que faz do trabalho de campo uma mera réplica, com deslocamento geográfico, de uma prática de laboratório. Então, o que devemos retomar urgentemente na Antropologia é uma crítica à tradição acadêmica na qual se insere; levando

3. Eis como conclui seu ensaio: "Em resumo, informes sobre as subjetividades de outras pessoas podem ser construídos sem se recorrer a pretensões de capacidades mais-que-normais de apagar o ego e sentir com os outros" (Geertz 1983: 70). Aqui, discordamos radicalmente sobre o que seja a atividade antropológica. Para mim, esse relato que o antropólogo constrói pressupõe justamente um trabalho - a um só tempo interno e externo - que, por ser bastante penoso, está acima da capacidade normal (digamos, inclusive dos demais acadêmicos) de tolerar aspectos radicalmente diferentes de modos de vida e de exercícios de potencialidades humanas, tais como se vêm nas milhares de sociedades ainda hoje existentes. E é a escassez dessa capacidade de mergulho no diferente que explica, pelo menos em parte, o número relativamente baixo de antropólogos em atividade hoje.

a sério as teses de sua vocação tal como expressas por L.C. Cardoso de Oliveira, ir fundo nas experiências enigmáticas, desafiadoras da razão objetivante, enfrentar de corpo e alma a dupla dimensão da empiria e da metafísica, fazer do choque emocional uma fonte real — e não anedótica — de conhecimento[4].

Muitas pessoas se aproximam da Antropologia na expectativa de que ela lhes abra um caminho para o esotérico, isto é, para a dimensão misteriosa e personalizada da experiência humana, que já está quase que definitivamente fechada nas demais Ciências Sociais. É preciso meditar mais longamente sobre isso e reconhecer que a Antropologia é uma das poucas disciplinas acadêmicas que ainda mantêm uma idéia de iniciação[5]. Não através do doutorado, que já se rotinizou como rito de passagem, mas justamente através do trabalho de campo, que propõe uma viagem de mergulho no humano extraordinário e que somente se abre ao neófito quando este se despe temporariamente da condição humana já naturalizada de onde parte[6]. Essa discussão me parece mais do que oportuna porque é justamente nas duas últimas décadas que alguns (poucos) antropólogos começaram a revelar seus encontros com realidades supra-sensíveis, suas observações de fatos insólitos e as transformações radicais sofridas na sua dimensão mais interna, pessoal. E de repente a própria rigidez da postura acadêmica pode vir a

---

4. Outro avanço importante nessa direção foi dado por algumas antropólogas que têm utilizado mais abertamente a inteligência do coração em suas pesquisas, aceitando, por exemplo, os dilemas afetivos como constitutivos do trabalho antropológico e discorrendo sobre eles de várias formas, da ficção aos relatos autobiográficos. Laura Bohannan foi pioneira nessa direção, escrevendo uma "novela antropológica" (Bowen 1956). Um excelente exemplo mais recente é o de Manda Cesara (1982). A resistência à subjetividade é ainda tão grande no meio acadêmico que ambas autoras optaram por se escudar atrás de pseudônimos, separando assim radicalmente suas reflexões personalizadas de seus escritos tidos como propriamente "profissionais."
5. Lembro aqui o interessante ensaio de Josef Piper, *El Ocio y la Vida Intelectual*, onde ele procura refazer criticamente o trajeto da academia, no seu sentido grego de lugar de contemplação e iniciação, perdido na estrutura universitária moderna, especializada e exteriorizante.
6. Fala-se muito no trabalho de campo como rito de passagem. Embora ache essa caracterização apropriada, insisto em que um rito de passagem (uma formatura, uma pesquisa obrigatória) pode ser facilmente fossilizado do ponto de vista da experiência subjetiva. Já a iniciação é sempre processual, sem meta de chegada, podendo ser entendida, a partir de qualquer momento pós-iniciático em que se esteja, como biografia tornada verdade.

frear (e até matar) essa promessa de um humanismo radical que está na origem mesma da disciplina, introduzindo um elemento de alienação e redução de horizontes que, se continuar por mais tempo, acabará por torná-la apenas mais uma forma — convencional e previsível — de saber sobre os povos do mundo. Tudo se passa como se de repente, no momento em que o antropólogo encontra finalmente aquilo que procurava — um sinal, na experiência do nativo, de uma extensão ou ampliação de suas próprias capacidades humanas —, já não sabe mais o que fazer com ele; isto é, já não o aceita como objeto legítimo de estudo.

Devo mencionar ainda uma outra vertente contemporânea de crítica à tradição antropológica, dedicada a desmascarar e deslindar as estratégias textuais de construção da autoridade por parte dos etnógrafos. Apesar de oportuna em muitos sentidos, essa postura desconstrutivista deixa entrever com bastante clareza sentimentos de resistência e até mesmo de temor em aceitar a possibilidade do encontro etnográfico com o extraordinário. Curiosamente, essa desconfiança *a priori* na experiência do incomum reverte negativamente sobre esses críticos, que acabam falando de um lugar de conhecimento tão ou mais problemático do que aqueles que criticam. Isso está bem ilustrado pelas contradições inerentes ao ensaio de Geertz sobre Malinowski (1988), onde em certos momentos ele acaba reconhecendo, apesar de sua ironia demolidora, o esforço heróico de absorção no ambiente nativo que é exigido dos antropólogos. Vejo problemas análogos no excelente ensaio de Crapanzano (1986), cuja crítica a Goethe e a Geertz poderia ser perfeitamente utilizada para colocar em dúvida a profundidade do seu próprio trabalho de campo em Marrocos.

Esse dilema geral, entre a academia cética e distante e a necessidade de abrir-se integralmente para os mistérios da humanidade guardados e exercitados pelos membros das sociedades que nos propomos estudar, foi bem expresso por Victor Turner, sobretudo no seu belo ensaio *Chihamba, the White Spirit*, de 1962 (Turner 1975). Deixando para trás sua antiga herança materialista e agnóstica (os qualificativos são do próprio Turner), encontrou coragem (e ainda hoje ela é necessária) para sustentar que o simbolismo religioso nos dá a chave para penetrar na "natureza de realidades que não podemos perceber por meio dos sentidos apenas" (1975: 195). Esta não é uma questão simples, pois a necessidade de atender simultaneamente às demandas da ciência social objetivante e à dimensão integral de sua humanidade pode conduzir o etnógrafo mais sensível a conflitos pesso-

ais desgarradores e mesmo insolúveis. Vincent Crapanzano comunicou-me pessoalmente que o próprio Victor Turner, incapaz talvez de levar até às últimas conseqüências o cultivo das realidades extra-sensíveis ou extra-racionais com que se deparou, seja entre os Ndembu, seja na igreja católica após sua conversão, chegou a lamentar-se amargamente, pouco antes de falecer, de sua opção pela academia, dizendo: "A linguagem da Antropologia Social me matou. Quem me dera eu tivesse sido um poeta".

Após Victor Turner, vários antropólogos nos últimos quinze anos têm procurado relatar, com graus distintos de detalhe e de evidência, seus encontros com o extraordinário durante suas pesquisas de campo. Destaco, em ordem de desvelamento de mistérios, os trabalhos de Jeanne Favret-Saada (1980), Michael Harner (1989), Paul Stoller (1984), além da série fascinante de relatos de Carlos Castañeda, já transformados em *best-sellers*.

Contudo, o relato etnográfico mais extraordinário que já li até hoje (digno, diga-se de passagem, da melhor tradição esotérica totalmente descompromissada com o saber acadêmico) foi o texto de Bruce Grindal sobre um funeral Sisala, em Gana, onde ele simplesmente afirma que presenciou um morto se levantar e dançar ao som de tambores. Reproduzo apenas duas frase dramáticas dos parágrafos finais do seu texto: "Em conclusão, posso afirmar com certeza intuitiva que na noite de 23 de outubro de 1967 eu testemunhei o ressurgimento de um morto.... Agora somente me preocupa refletir sobre aqueles dias com distanciamento intelectual" (Grindal 1983: 77).

Admiro em Bruce Grindal a coragem e a sinceridade em tentar compartilhar com os colegas (expondo-se, obviamente, a uma série de problemas de legitimação, confiança, verdade e até de rejeição pelo meio acadêmico) o que certamente foi algo muito maior do que o que já se estabeleceu como pertencente ao domínio do "choque cultural". Seu texto ilustra perfeitamente a dimensão que todos nós, que advogamos por uma atualização radical do ideal crítico da Antropologia, teremos que enfrentar de agora em diante[7].

---

7. Dois capítulos do livro *Autobiografia de um Yogi*, de Paramhansa Yogananda, vêm à minha mente enquanto reflito sobre esse texto de Grindal: "Materializando um Palácio nos Himalaias" (Cap. XXXIV) e "A Ressurreição de Sri Yukteswar" (Cap. XLIII). Convido os colegas antropólogos a lê-los.

IV

Como o texto de Bruce Grindal sugere, ali onde as coisas começam a tornar-se de fato desafiadoras dos conceitos dominantes de realidade, tece-se uma cortina de discurso intelectual sobre o assunto. Procura-se fazer ciência como uma maneira de sair do enigma pessoal, universalizando e homogeneizando uma determinada apreensão da realidade enquanto uma dimensão do insólito. Na verdade, trata-se do velho tema do reducionismo ao simbólico, que já ilustrei antes com a história de Quesalid e que Rita Segato tão bem desenvolveu na sua exposição. Afinal, o distanciamento intelectual é ainda o último baluarte do que se aceita como discurso acadêmico e é aí onde localizo o cerne da crise que a Antropologia prometeu detonar no interior das ciências do homem quando inaugurou, com Malinowski, o modelo do mergulho de corpo, alma e espírito nas sociedades mais primitivas possíveis. A questão toda agora consiste em ousar pagar essa promessa.

Minha proposta final é então a seguinte: apesar da Antropologia estar em princípio aberta a investigar qualquer fato humano — e este ponto é enfatizado no texto inicial do Simpósio —, maneja uma noção de realidade e objetividade que a transcende, pois lhe chega da tradição acadêmica moderna, ainda profundamente impregnada pelo positivismo do século passado. O que me faz perguntar: pode uma disciplina que busca o comum-humano, e que por buscá-lo se propõe realizar essa viagem — que, pelo menos potencialmente, implica numa volta completa e minuciosa por todo o globo —, guiar-se apenas por uma forma tão específica e datada de definição da realidade, construída através da universalização do sujeito observador, tal como foi teorizada pela ciência do século dezenove? E vale insistir aqui que a lição maior do esoterismo talvez não seja apenas o estímulo para sair à cata de fenômenos extraordinários, pois em si mesmo isso pode ser tão reificador quanto a atitude positivista já conhecida. É a questão da maneira de se relacionar com o observado que deve ser enfatizada — a introjeção de uma gnose pessoal e não apenas o acúmulo de saber especializado.

Coerente então com sua vocação crítica, a Antropologia deve revisar, expandir e refazer os cânones de consciência e vida subjetiva com os quais ela tem procurado se legitimar academicamente; porque, afinal, novos fatos têm sido reportados que devem gerar novas crises epistemológicas. Da mes-

ma forma que a Antropologia já se dispôs a revisar os cânones de racionalidade e a refinar a atitude relativista através de uma série de debates com a Filosofia ocidental, considero uma nova crítica ao papel estabelecido da consciência e da vida subjetiva mais do que oportuna.

Exemplificando, existem duas áreas da experiência humana que são extremamente ricas e complexas e sobre as quais o conhecimento antropológico é ainda muito pobre, apesar de serem áreas que contam com um vasto número de estudos já realizados: o fenômeno do transe, dos estados alterados de consciência e a questão da certeza inerente à prática de inúmeros sistemas de oráculos. Pois se o transe é uma saída de si mesmo, então o lugar desse sujeito universal fica problemático, a racionalidade de base entra em curto-circuito, tanto para ser observada como para ser interpretada. E se já é difícil interpretar processos de subjetivação que incluam a multiplicidade de eus, muito mais problemático se torna equacionar as situações nas quais o próprio etnógrafo experimenta o transe extático. Esses casos, aparentemente bem mais numerosos do que se imagina, são via de regra mantidos à margem dos textos antropológicos ditos profissionais, ficando infelizmente restritos à esfera da vida privada dos estudiosos.

Quanto aos oráculos, sua evidência muitas vezes é lançada diretamente na cara do antropólogo, provocando-o a compreendê-lo como um saber que vai muito além de um mero sistema de representação coletiva. E aqui tenho de incluir minha própria experiência pessoal, de haver constatado a acuidade de inúmeras leituras do jogo de búzios praticado por membros dos xangôs do Recife; e mais ainda, de haver aprendido a jogá-lo, com meus informantes, o que implica mergulhar numa dimensão em que não posso dar conta, racionalmente, como cientista social e acadêmico, da certeza das afirmações que ouso fazer quando jogo os búzios para alguém. E é desta posição de fala, paradoxal e ao mesmo tempo real, que teço estas considerações sobre a disciplina antropológica.

Em terceiro lugar vêm as metamorfoses da vida subjetiva. Justamente no momento em que ela deveria converter-se no lugar privilegiado de repercussão e elaboração daqueles enigmas intuídos, é dizer, quando ela devia ser mais um componente daquele choque emocional capaz de trazer novos elementos para uma ampliação das possibilidades de abordagem antropológica, ela é paralisada. Ou seja, usa-se o discurso exclusivamente intelectual como um escudo e volta-se a ser acadêmico como se era antes de realizar a pesquisa de campo. A idade subjetiva do antropólogo não parece se alterar,

definida como está conforme o modelo de sujeito universal que nos foi legado pelas ciências exatas anteriores à teoria da relatividade e à Mecânica Quântica. Enfim, poucos são os antropólogos que se atrevem a falar de uma perspectiva de terceira idade acadêmica, isto é, de uma personalidade que se transformou ou que pelo menos cresceu subjetivamente após a imersão integral numa comunidade de seres humanos distintos culturalmente daqueles pertencentes à comunidade de onde ele saiu.

Para concluir, julgo importante lembrar que a Antropologia possui ainda um caráter iniciático, na medida em que conta ainda com um rito de iniciação bastante presente. Nesse sentido, ela participa da simbólica da busca, guardando semelhanças importantes com as tradições religiosas, esotéricas e também com a Psicanálise. A questão é que os antropólogos têm se assumido pouco como buscadores da humanidade. Essa busca, com suas marcações externas e internas, com essa gnose pessoal que deveria ser introjetada crescentemente, na medida em que fosse mudando esse sujeito conhecedor que discorre sobre o objeto a ser conhecido, está, infelizmente, muito pouco trabalhada. Quando resumi a vida de Blavatsky foi na esperança de que ela possa servir de espelho, ainda que parcial, desse duplo desvelamento da viagem em torno da humanidade. O símbolo cultural, independente da área da vida que ilumine, poderia servir como um marco na trajetória individual, de maneira que, ao ser interpretado objetivamente e enfrentado subjetivamente, ajudasse a fazer do antropólogo um ser humano cada vez mais rico, mais crescido em sua observação das capacidades humanas e, quem sabe mesmo, mais capaz, em todos os sentidos do termo, que quando iniciou sua peculiar busca acadêmica pelo diferente. É essa necessidade, de se passar de uma vez por todas dessa eterna fase de neófito e de se assumir definitivamente como um iniciado, de grau modesto ainda que seja, que gostaria de trazer como vocação crítica da Antropologia.

Agradecimentos

Agradeço as sugestões de Ricardo Rocha e Dirce França para a elaboração desta versão final do trabalho.

BIBLIOGRAFIA

BOWEN, Eleanor Smith. 1956. *Return to Laughter*. Londres: Readers Union Victor Gollancz.

CARVALHO, José Jorge. 1989. Um Mito Fundador da Aventura Antropológica. Conferência proferida no Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) em agosto de 1989. Manuscrito.

CASTAÑEDA, Carlos. 1974. *Journey to Ixtlan.*. Harmondsworth: Penguin Books.

CESARA, Manda. 1982. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. Londres e Nova Iorque: Academic Press.

CRAPANZANO, Vincent. 1986. "Hermes' Dilemma: The Making of Subversion in Ethnographic Description". Em *Writing Culture* (James Clifford & George Marcus, orgs.). Berkeley: University of California Press.

DIAMOND, Stanley. 1981. *In Search of the Primitive*. Londres: Transaction Books.

ELIADE, Mircea. 1971. "La búsqueda de los 'orígenes de la religión'". Em *La Búsqueda*. Buenos Aires: Megápolis.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1980. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.

GEERTZ, Clifford. 1983. "From the native's point of view". Em *Local Knowledge*. New York: Basic Books.

______. 1988. "I-Witnessing". Em *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

GRINDAL, Bruce. 1983. Into the heart of Sisala experience: witnessing death divination. *Journal of Anthropological Research* 39 (1): 60-80.

GUÉNON, René. 1989. *El Teosofismo. Historia de una Pseudorreligión*. Barcelona: Obelisco.

HARNER, Michael. 1989. *O Caminho do Xamã*. São Paulo: Cultrix.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970. "O Feiticeiro e sua Magia". Em *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LUNA, Mario Roso de. 1973. *Una Mártir del Siglo Diecinueve. Helena Petrovna Blavatsky*. Buenos Aires: Editorial Kier.

OLCOTT, Henry Steel. 1983. *A Verdadeira História de Madame H.P. Blavatsky*. São Paulo: IBRASA.

PIPER, Josef. 1983. *El Ocio y la Vida Intelectual*. Madrid: Rialp.

SINNETT, A.P. 1976. *A Vida de Helena Blavatsky*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

STOLLER, Paul. 1984. Eye, Mind and Word in Anthropology. *L'Homme* 24 (3-4): 91-114.

TURNER, Victor. 1975. "Chihamba, the White Spirit". Em *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

WACHTMEISTER, Condessa Constance *et al*. *Reminiscências de H.P. Blavatsky e de A Doutrina Secreta*. São Paulo: Pensamento.

YOGANANDA, Paramhansa. 1974. *Autobiography of a Yogi*. Londres: Rider.